Borrador de un artículo ya publicado en Reconocimiento & Democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas, Delfín Ignacio Grueso (Compilador), Programa Editorial Universidad del Valle, ISBN 978-958-765-183-6, 2015.

La recuperación de Hegel por parte de Axel Honneth

Delfín Ignacio Grueso

Hegel es un muerto que goza de buena salud. Como ocurre con cada autor fundamental de la filosofía, con él también resulta insuficiente clasificarlo, disecarlo y archivarlo, para poder pensar 'más allá de Hegel'; algo que se está intentando desde los tiempos de los Jóvenes Hegelianos de Izquierda. Que en tiempos más recientes, y por parte de autores que no podríamos considerar atrapados en las categorías del sistema hegeliano, como todavía lo estaban esos Jóvenes, se rescaten de Hegel algunas tesis o se reinterprete su pensamiento al tenor de nuevos desafíos de la realidad social, demuestra cuán vigente e iluminador puede seguir siendo Hegel, por lo menos en algún sentido. De su recuperación por parte de Axel Honneth, del modo como éste hace tres remisiones a Hegel en su propósito de actualizar el programa filosófico de la Teoría Crítica, es de lo que trata este artículo.

El artículo se divide en cuatro partes: 1) Una revisión muy general de las recuperaciones de Hegel en el debate filosófico contemporáneo. 2) La identificación de la recuperación que Honneth hace de Hegel cuando, al hablar de *reconocimiento,* y contra otros modos de delimitar el sentido del término, apela a una muy precisa obra de su periodo juvenil. 3) La identificación de una segunda recuperación por parte de Honneth; esta vez a propósito de su propuesta de reactualizar la *filosofía social*, según él, el único modo de mantener vigente la Teoría Crítica como perspectiva filosófica. 4) La presentación de la muy particular lectura que, en su libro *Leiden an Unbestimmthei*[1], Honneth hace de los *Principios de la Filosofía del Derecho Natural y Ciencia Política* o, en breve, la *Filosofía del derecho* de Hegel.

1. Superando y recuperando a Hegel

[1] Traducido al inglés con el título *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory* (Princeton University Press, 2010) y al francés con el de *Les pathologies de la liberté. Una réactulisation de la philosophie du droit de Hégel* (La Découverte, 2010). Aquí utilizo la versión francesa.

Es un hecho que la filosofía no avanza en línea recta. Por mucho que lo pretenda, ningún filósofo cancela definitivamente a quienes lo precedieron. Tampoco son siempre los inmediatos sucesores de un gran pensador lo que mejor le hacen justicia a su obra. Vemos a menudo que, mientras unos autores cifran su originalidad y fecundidad en la fuerza de despegue con respecto a quienes le antecedieron en el pasado cercano, otros, un poco más lejanos en el tiempo, vuelven a un gran clásico para repensar los problemas del presente, recuperando ideas prematuramente olvidadas o explorando intuiciones que, a su juicio, aun merecen ser exploradas.

Así con Hegel. El desesperado esfuerzo de demarcación que caracteriza a sus sucesores (sin que, al parecer, lograran realmente demarcarse[2]), corre parejo con su afán de decir algo propio, nuevo y valioso. Tómese el caso de Marx, cuyas reflexiones juveniles, inspiradas en buena parte en Feuerbach y los jóvenes hegelianos de izquierda, y que pasa por ser aquel que, superando a Hegel, logró iniciar un paradigma filosófico enteramente nuevo. Se requiere una perspectiva histórica más amplia para percibir cuánto estaba todavía anclado en territorio hegeliano; para ver que su obra de madurez, construida como una crítica de la economía política burguesa y a partir de un análisis, en clave socialista, de las tensiones sociales del momento, no tendría ninguna fuerza de no ser por dos grandes improntas propias del hegelianismo: la fe ciega en la historia como un desarrollo progresivo y la creencia en que, para avanzar en ese proceso, juega un papel importante un tipo particular de sujeto histórico.

El marxismo ortodoxo no vio ese hegelianismo en Marx. A sus ojos, Hegel hizo filosofía; Marx hizo ciencia. Más allá de cierto legado -la lógica dialéctica- que Marx

[2] En *La ideología alemana*, Marx da cuenta de ese proceso en los siguientes términos:

> (Se cree que) el proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal. (En verdad) al apagarse la última chispa de vida, entraron en descomposición las diversas partes integrantes de este *caput mortuum*, dieron paso a nuevas combinaciones y se formaron nuevas sustancias. Los industriales de la filosofía, que hasta aquí habían vivido de la explotación del Espíritu absoluto, arrojáronse ahora sobre las nuevas combinaciones. Cada uno se dedicaba afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado en suerte. (…) La sumisión a Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel (cfr: Marx, 1972: 15-17).

recuperó y transformó en su desarrollo del materialismo histórico, nada había en Hegel que pudiera ser útil para las metas propias del marxismo; para la emancipación social definitiva. No difícil refrendar esta idea con el prurito de que la *Filosofía del derecho* no era otra cosa que la legitimación idealista del Estado burgués. Hegel, pues, bien podía archivarse.

Los nexos que con Hegel tuvo la Teoría Crítica, la llamada *Escuela de Frankfurt*, fueron, desde el principio, distintos y se ha llegado a decir que su pensamiento presta la estructura teórica fundamental para la misma[3]. Los nexos comenzaron a establecerse a través de *Historia y conciencia de clase* (1923), de Georg Lukács, libro seminal de la Teoría Crítica, y se afianzaron con *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (también de Lukács, quien lo había terminado en 1938 y lo publicó en 1948) y con *Razón y revolución,* en la década del sesenta del siglo pasado, donde Herbert Marcuse trata de explorar el potencial de la filosofía hegeliana para entender la teoría social del marxismo. Común a todas estas obras es que descubren al Hegel de la juventud, que encuentran distinto del último Hegel, aquel del que querían tomar distancia Marx y los hegelianos de su época. Y esta diferente apreciación de Hegel se proyecta en otra con respecto a la valoración de la obra de Marx. Mientras el marxismo ortodoxo no valora al joven Marx, el de los *Manuscritos,* porque ven allí a un Marx todavía 'filosófico', la Teoría Crítica sí lo hace y casi por las mismas razones por las que también valora al joven Hegel, el de Jena: porque en la filosofía de ambos jóvenes ven un espíritu emancipador y unas intuiciones filosóficas que no deberían ser desaprovechadas.

Pero la recuperación de Hegel no se hace sólo en el marco del pensamiento emancipatorio de la izquierda hegeliana, el marxista y el teórico-crítico. De hecho, la específica recuperación que de él hace Honneth, la que aquí nos interesa, aunque finalmente hay que entenderla como una combinación de continuaciones y rupturas con la

[3] Dice al respecto Rusconi: "La doctrina de Hegel es la estructura teorética que permite a la 'teoría crítica' distanciarse de aquellas formas la *Kulturkritik* y *Kulturwissenschaft* a las que está ligada. Examinando los primeros escritos de Lukács y de Horkheimer no debemos infravalorar el influjo de la crítica cultural o crítica de la civilización típicamente burguesa tardía. Sin embargo, la filosofía de Hegel suministra a nuestros autores una fundamentación teorética que permite superar unas temáticas que se han convertido mientras tanto en lugares comunes de un anticuado humanismo" (Rusconi, 1969: 20).

Teoría Crítica, adquiere buena parte de su significado en el contexto de los debates filosóficos contemporáneos sobre la justicia; debates en principio muy cercanos a la agenda y al lenguaje filosófico instaurado en el mundo anglosajón por John Rawls. Y no es Honneth, ciertamente, el primero que trae a colación a Hegel en ese contexto. Lo traen, antes que él, los comunitaristas, que invocan a Hegel y su defensa de la vida ética contra lo que parecía ser una renovación del intento liberal de asentar una justicia sobre principios formales, racionales y universalistas. Esos comunitaristas invocan a Hegel, en estrecha cercanía con Aristóteles, como el mejor antídoto para este renacimiento del moralismo kantiano[4]. Uno de los textos que mejor hace esta invocación, "Hegel: History and Politics" (Charles Taylor, 1975), enarbola la *Sittichkeit* hegeliana para oponerla a la *Moralität* kantiana; invoca una moralidad basada en la rica experiencia acumulada de las comunidades concretas, para oponerla a una obligación abstracta y formal que sólo obliga al individuo en cuanto sujeto racional[5]. Y tan poderosa vino a ser esa carga crítica, que Habermas consideró oportuno mostrar que, para el caso de la recuperación kantiana que, de todas formas, se hace en su *ética comunicativa*, no aplicaban las objeciones de Hegel a Kant. En este revivir contemporáneo de los clásicos, Habermas quería mostrar que era tan kantiano como hegeliano. Y lo mismo vino a ocurrir con Rawls, quien en su segunda fase se revela casi como un comunitarista más y como un republicano de corte hegeliano[6].

Hegel emerge otra vez en el escenario contemporáneo de los debates sobre la justicia, ahora gracias a la apelación al *reconocimiento,* como una forma de hacer justicia a las culturas y grupos subordinados. El tema (o al menos el término en su acepción

---

4 A este respecto es ilustrativo el modo como Stephen Mulhall y Adam Swift identifican los paradigmas liberal y comunitarista:

> When we think of the liberal tradition we think of such theorists as Locke, Kant and Mill, each of whom made a distinct contribution to the heritage of modern liberalism. On the communitarian side our minds may perhaps turns to Aristotle, to Hegel, and even to Gramsci… (Mulhall & Swift, 1992: xii).

5 "This notion [Sittlichkeit] displaces the centre of gravity, as it were, from the individual on to the community, which is seen as the locus of a life or subjectivity, of which the individuals ares phases. The community is an embodiment of *Geist,* and the fuller, more substantial embodiment than the individual" (Taylor, 1984: 180).

6 Ver mi estudio sobre el asunto en *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls.*

hegeliana) lo trajo a colación Charles Taylor (aunque crecientemente venía haciendo presencia en diferentes reflexiones filosófico-políticas[7]) en el contexto de los debates que lo enfrentaron con Rawls, y a Habermas con él, así como, posteriormente, a Nancy Fraser con Iris Marion Young y a Axel Honneth con Nancy Fraser. De esos debates ya me he ocupado en otro lugar[8]. Allí también he señalado que el uso del término tiene dos fuentes: la primera es el lenguaje de los movimientos sociales y políticos, originalmente en el contexto anglosajón y en buena parte gracias a la retroalimentación que se da en ese contexto entre la academia y esos movimientos a través de los llamados *estudios de género, estudios culturales*, *estudios afroamericanos*, etc.; la segunda es Hegel. Quienes se inscriben en la primera forma de entender el reconocimiento son básicamente Young y Fraser (y también Habermas cuando discute con Taylor e incluso el mismo Taylor en buena parte de *La política del reconocimiento*). Taylor, sin embargo, es quien definitivamente re-inscribe el término en la tradición hegeliana cuando, en un pasaje temprano de ese ensayo, trae a colación (sin desarrollarlo) el pasaje del *amo y el esclavo* (o del *señor y el siervo*, como también se lo conoce) de la *Fenomenología del Espíritu.*

Al mencionar ese pasaje, Taylor reivindica una tradición de lectura que recurre al mismo tópico cada vez que se habla del reconocimiento y que ha terminado por considerar, como señala Elliot, que ése es el tema fundamental de la *Fenomenología del Espíritu.* la *Fenomenología del Espíritu,* “la parte crucial de la obra” (Elliot, 1987: 5); consideración que debe mucho a las lecturas de Jean Hyppolite (*Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)* y, sobre todo, de Alexander Kojève (*La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel),* en las primeras décadas del siglo XX y en la cual han seguido inscribiéndose algunas de las recientes referencias al reconocimiento hechas en

[7] Basta mencionar el capítulo “El reconocimiento” en *Las esferas de la justicia,* de Michael Walzer, el capítulo “El reconocimiento y sus destinos” en *La vida en común* de Tzvetan Todorov, y “El reconocimiento” en *La ética de la autenticidad*, del propio Taylor.

[8] Véase mi libro *Justicia*, *Reconocimiento y Política*, en prensa. De hecho, en el acápite siguiente, dedicado a explicar la forma como Honneth recupera a Hegel a propósito del reconocimiento, sintetizaré mucho de lo dicho en el capítulo tercero de ese libro.

clave hegeliana[9]. Axel Honneth, quien más consistentemente hace la recuperación del reconocimiento hegeliano para efectos de pensar la justicia, en los términos puestos por algunos de los participantes en el debate contemporáneo, no sigue esa tradición. Como se mostrará a continuación, su recuperación de Hegel hace aquí un giro significativo.

2. El reconocimiento hegeliano recuperado por Honneth

En un artículo de 1989, "Desarrollo moral y lucha social. Enseñanza de filosofía social en la obra temprana de Hegel", Honneth traza el panorama de las tradiciones de lectura de Hegel e identifica el lugar exacto donde él se ubica. Esas tradiciones las conecta directamente con los textos del periodo de Jena donde, según él, los lectores encuentran conocimientos productivos sobre la lógica de las transformaciones históricas. Una primera tradición es la de la Teoría Crítica y se remonta a una de las obras ya mencionadas de Lukács (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista)*. Ella ve en esos textos una filosofía de la historia en el proceso de formación del espíritu humano a través del trabajo. Una segunda tradición es la que inaugura Kojève con sus ya mencionadas lecciones sobre la dialéctica del amo y el esclavo, que destaca el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo como el principio sustentador de una teoría de la sociedad llena de contenido en el aspecto normativo. Habermas, según Honneth, trata de integrar estas dos tradiciones, aduciendo que el Hegel temprano se explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir del nexo entre trabajo e interacción, entre los procesos de apropiación social de la naturaleza y los procesos de reconocimiento recíproco. Pues bien: Honneth se ubica más acá de Habermas. Lo suyo es tratar de interpretar la obra temprana de Hegel como una fuente donde la Teoría Crítica puede acudir para elaborar una teoría de la moralidad, en la cual la *lucha por el reconocimiento* es representada como el

---

[9] Tzvetan Todorov, por ejemplo, al hablar del reconocimiento, se refiere a ese pasaje como la teoría de Hegel-Kojève, haciéndose más beneficiario de las lecciones que dictó en París el ruso-francés, que de lo que dijera el propio Hegel (Todorov, 1995: 41-44). El ghanés Kwame Anthony Appiah se limita a decir que el reconocimiento "es en su raíz un concepto hegeliano, ya que se inspira en el célebre análisis del amo y el esclavo desarrollado en la *Fenomenología del espíritu"* (Appiah, 2007: 163).

medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu (cfr. Honneth, 2009[a]: 197-198). Termina enfatizando:

> Lo que hoy en día constituye la importancia especial de los escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como patrón práctico de socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales (Honneth, 2009[a]: 198).

Y dice que esa comprensión del joven Hegel no ha sido realmente aprovechada en su significación frente al entendimiento hegemónico de las luchas sociales que Maquiavelo y Hobbes han introducido en la Modernidad, es decir, la idea de que todas las luchas sociales se libran en torno a recursos de supervivencia; idea que al ser acogida masivamente por las ciencias sociales y las filosofías políticas modernas da origen a lo que Honneth llama 'el paradigma hobbesiano'. Honneth piensa que habría que explorar la idea de que buena parte de las luchas sociales genera en expectativas frustradas de un debido reconocimiento; que son luchas impulsadas por la herida moral que produce este tipo de frustraciones. Y que el joven Hegel nos ofrece una buena base para articular este tipo de explicaciones para las luchas sociales.

Su teoría, que por primera vez se expone desarrollada en *Las luchas por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), con la cual incursiona en los debates contemporáneos sobre la justicia, se presenta a sí misma como un desarrollo que parte claramente de intuiciones hegelianas. Más concretamente, de una cuidadosa lectura del *Sistema de la vida ética* (Jena, 1802-1803). En efecto, Honneth se centra en ese entendimiento hegeliano de las relaciones humanas en el que el reconocimiento emerge de forma distinta en contextos igualmente distintos del desarrollo de la vida humana; en el seno de las relaciones familiares (donde somos reconocidos como criaturas necesitadas de cuidado), en las relaciones de trato formal (donde el reconocimiento está basado en el derecho y donde somos percibidos como personas legales) y en el campo del Estado –en sentido hegeliano- (donde finalmente alcanzamos el reconocimiento como individuos concretos universales, sujetos que se han universalizado

en su particularidad). Una vez más, siguiendo la tradición de la Teoría Crítica, uno de sus exponentes recurre al joven Hegel para un desarrollo teórico importante[10].

Honneth descartó el desarrollo que, en las obras de madurez, pudo haber hecho Hegel de su categoría de *reconocimiento* y además, aunque desarrolló una teoría a partir del joven Hegel, tampoco se quedó con lo dicho por aquel en la *Fenomenología del espíritu.* Hay tres razones para todo esto. En primer lugar, porque la teoría hegeliana del reconocimiento, por muy atractiva que suene, no tiene el estatuto de una teoría con fuerza explicativa suficiente para, a partir de ella, dar cuenta de los conflictos sociales[11]. En segundo lugar, porque Hegel no llega a proveer un concepto de reconocimiento que, exitosamente, se haya asentado en nuestro lenguaje moral compartido de forma tal que, cuando hablamos de una ética política del reconocimiento, todo el mundo sepa de qué estamos hablando[12]. En tercer lugar, porque el reconocimiento no ha sido un tema tan central en la filosofía como para que, frente a él, se definan varias teorías filosóficas[13].

Pero el Hegel de juventud claramente había hecho un giro significativo que evidentemente atrae a Honneth. "En lugar de comenzar con una lucha de todos contra todos, Hegel comienza su narrativa filosófica con formas elementales de reconocimiento interpersonal, los cuales él presenta unificadamente bajo el título de 'vida ética natural'" (Honneth, 1997: 18). Allí donde la tendencia dominante del pensamiento social moderno, tiende a ver un latente conflicto en torno a recursos de supervivencia, Hegel opta por una intuición básica radicalmente distinta y de ella brota un entendimiento distinto de las

10 En esto, como bien señala Franck Fischbach, Honneth ha seguido la tendencia de la vieja Escuela de Frankfort (y luego también de Habermas en *Conocimiento e interés),* muy bien forjada por la influencia que en ellos ejerció Lukács con su estudio sobre el joven Hegel: la de creer que "escritos pre-sistemáticos de Hegel sostienen ideas más avanzadas que los escritos posteriores fechados en Heidelberg y Berlin" (Fischbach, 2008: 6).

11 "Hegel no es aún lo bastante teórico social para poder concebir con objetividad este proceso como un fenómeno de la constitución de las sociedades modernas. Plenamente inmerso en el horizonte del idealismo alemán, observa en ello más bien el conjunto de las potencias espirituales que los sujetos deben producir entre sí para estar en condiciones de construir el mundo común del 'espíritu objetivo'". (Honneth, 1996: 8).

12 "A diferencia del concepto de 'respeto', que desde Kant posee contornos ético-filosóficos relativamente claros, el de 'reconocimiento' no está establecido por un uso cotidiano ni filosófico " (Honneth, 1996: 6). .

13 En resumen, como dice Paul Ricoeur, "no existe teoría del reconocimiento digna de ese nombre al modo como existe una o varias teorías del conocimiento" (Ricoeur, 2005: 11).

fuentes del conflicto: la necesidad de ser reconocido. En otras palabras, Hegel nos enseña a ver la historia como un despliegue de conflictos entendidos de otra manera. "Él reconstruye la formación ética de la especie humana como un proceso en el cual, a través de niveles de conflicto, llega a ser realizado un potencial moral que es estructuralmente inherente a las relaciones de comunicación entre los sujetos" (Honneth, 1997: 67).

Este Hegel inspira a Honneth por dos ideas claves: que un completo desarrollo humano depende de relaciones 'éticas' bien establecidas y que el reconocimiento es una especie de motor de la historia humana[14]. Pero si Honneth quiere elaborar una teoría con suficiente fuerza explicativa, una teoría social, tiene que acudir a fuentes complementarias. Y la primera de ellas son los estudios de carácter psico-social del psicólogo pragmatista norteamericano George Mead, que a su vez también fue inspirado por Hegel. Mead coincide con Hegel en la intuición básica según la cual la reproducción de la vida social es gobernada por el imperativo del reconocimiento mutuo. Honneth sintetiza esa intuición en esta frase: "una persona sólo puede desarrollar una relación práctica consigo misma cuando haya aprendido a mirarse a sí misma desde la perspectiva normativa de aquellos con los que interactúa" (Honneth, 1997: 92). Y acentúa que "el proceso de individuación presupone la expansión de las relaciones de mutuo reconocimiento" (Honneth, 1997: 93). Estos dos autores, pues, son capitales en el proceso de elaborar una teoría propia del reconocimiento: Hegel le ha ofrecido una versión idealista de esa idea; Mead una materialista y mejor fundamentada en términos de teoría social. Pero todavía Honneth tiene que servirse de otros estudios[15].

En términos de teoría social, lo que parece interesarle a Honneth es aquello de que "es a través de luchas moralmente motivadas de los grupos sociales –su intento colectivo por establecer formas de reconocimiento institucional y cultural- que se da el cambio en las

---

[14] Dice Miguel Guisti que Honneth va a emplear sistemáticamente el concepto de reconocimiento del joven Hegel "como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como 'gramática de los conflictos sociales'" (Giusti, 2008: 185-186).

[15] Es el caso de las investigaciones provenientes del campo psicoanalítico, para afirmar que "todas las relaciones de amor están gobernadas por la impronta inconsciente de la experiencia original de intimación que caracterizó los primeros meses de vida entre la madre y el hijo (Honneth, 1997: 105). O los estudios históricos de los marxistas Thompson y Barrington Moore, sobre el papel jugado por la indignación en los conflictos sociales.

sociedades" (Honneth, 1997: 93), es la idea del reconocimiento como fuente del cambio social. Por ello aclara que la falta de amor maternal no tiene el mismo efecto social que la humillación y el irrespeto compartido entre varias personas[16]. La idea de una diferenciada potencialidad de las esferas para incidir en el conflicto social está expresada en esta larga cita:

> Las tres esferas de reconocimiento no contienen el tipo de tensión moral que pone en movimiento el conflicto social, para una lucha que puede caracterizarse como social porque sus fines pueden ser generalizados más allá del horizonte de las intenciones individuales, hasta el punto de convertirse en la base de un movimiento colectivo (…) El amor, como la forma básica de reconocimiento, no conlleva experiencias morales que puedan llevar, por sí mismas, a la formación de conflictos sociales (…) Las formas de reconocimiento asociadas con los derechos y la estima social, por el contrario, representan un contexto moral para el conflicto social, así sea porque ellas descansan en criterios que no pueden funcionar si no están socialmente generalizados. (…) Las luchas sociales tienen que ver con procesos prácticos en los cuales las experiencias individuales de irrespeto son entendidas como típicas para un grupo, y de una manera en que ella pueda motivar demandas colectivas por relaciones de reconocimiento más amplio (Honneth, 1997: 162).

No hace falta ahondar presentando en extenso la teoría, de la que ya me he ocupado en otro texto (y del cual se ocupan también otros artículos en este libro); teoría de la cual dice Honneth que tiene un potencial normativo en términos de justicia. Lo que me interesaba era mostrar que Honneth ha podido, apoyándose en otra faceta de Hegel, y eludiendo así la tendencia general (establecida por Kojève y seguida por Taylor y otros), elaborar su propia teoría del reconocimiento. Paso a ocuparme ahora de otra forma honnethiana de recuperar a Hegel.

3. Hegel como filósofo social según Honneth

En un ensayo del año 2000, "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad", Honneth afirma que el programa original de la Teoría Crítica, el que trazaron Horkheimer y Adorno, "dejó de existir en su sentido

[16] Aquellos que han sufrido por falta de amor no son necesariamente agentes de cambio social. A los que se les ha negado derechos o estima social para sus formas de vida, en cambio, sí se los puede considerar potenciales agentes del cambio social (Honneth, 1997: 162).

original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social" (Honneth, 2009c: 249). La Teoría Crítica, que Honneth decididamente inscribe en la línea de la *izquierda hegeliana* (una línea que viene de Marx a Lukács), debería desarrollarse ahora de un modo que supera la perspectiva de Horkheimer y Adorno y también de Habermas. La Teoría Crítica debe diagnosticar el mal del presente, sí, pero entendiendo ese mal de una forma distinta.

> El diagnóstico de la época se centra en las patologías de reconocimiento cuando el paradigma de comunicación ya no es concebido en términos de la teoría lingüística sino de la teoría del reconocimiento; los conceptos fundamentales de un análisis de la sociedad tienen que construirse en consecuencia de tal forma que permitan captar desfiguraciones o deficiencias en la estructura social del reconocimiento, mientras el proceso de la racionalización social pierde su importancia central (Honneth, 2009c: 266).

De lo que debe ahora ocuparse la Teoría Crítica es de las patologías sociales y debe hacerlo en los términos propios de una *filosofía social;* una tradición que Honneth remonta a Rousseau, a Nietzsche y a los padres de la sociología. En "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social" (200), Honneth establece que "en la filosofía social se trata prioritariamente de determinar y discutir aquellos procesos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, 'patologías de lo social'", agregando a continuación que "la filosofía social -a diferencia de la filosofía moral, por un lado, y de la filosofía política, por el otro- puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social" (Honneth, 2009b: 52-53). Una filosofía social, en últimas, es una forma de filosofía que, escapando de la tradición puramente filosófico-política de carácter normativo, se orienta hacia el diagnóstico de las *patologías sociales.*

El joven Hegel vuelve a ser aquí una inspiración por su convicción de que "la lucha por el reconocimiento representa el medio de acción social por el cual la relación entre los sujetos adquiere paso a paso una forma ambiciosa en términos 'morales'" (Honneth, 2009a: 199). Cuando el joven Hegel aporta su cuota para la superación del entendimiento del conflicto impuesto por Maquiavelo y Hobbes (que en *Las luchas por el reconocimiento* Honneth llama 'paradigma hobbesiano) y ubica en los impulsos morales la génesis de los

conflictos humanos, está dando pasos decisivos hacia la consolidación de la filosofía social, pues "el paso teórico que permite entender con mayor diferenciación el proceso de formación moral del hombre consiste en la transferencia del nuevo concepto de ´reconocimiento´ al modelo de representación de una lucha de todos contra todos" (Honneth, 2009a: 213). Pero, al mismo tiempo, "al proyectar el motivo de del reconocimiento en el estado de una guerra entre los hombres... Hegel preparó la posibilidad de una reinterpretación del concepto de 'lucha social' que iba a hacer época" (Honneth, 2009a: 219).

Honneth dice en otra parte que Hegel se convierte, en regla, en un filósofo social porque, ante el proceso de pérdida de vínculos comunitarios, propio de la sociedad moderna, que para Hegel sería la patología social misma, con sus anexos males de aislamiento social, la apatía política y la pauperización económica, son algo más que un problema de control político; expresa la pérdida de una totalidad moral. Honneth lo sintetiza de esta manera:

> La vida social que Hegel tiene en mente se caracteriza por una pérdida de universalidad que tiene consecuencias patológicas tanto para los sujetos como para la comunidad: como el individuo concreto ya no está integrado de modo constitutivo en la esfera pública, en él se oponen el deber y la inclinación de manera tan abstracta como en la sociedad los integrantes atomizados y las instituciones que han quedado sin vida (Honneth, 2009b: 65).

Este entendimiento de un Hegel filósofo social, le permite a Honneth una tercera recuperación de Hegel: el último Hegel, el de la *Filosofía del derecho,* que ahora Honneth nos presenta como un ejemplo de filosófo social y no como un metafísico o, como era para el marxismo ortodoxo, un legitimador del Estado burgués.

4. *La filosofía del derecho*: una obra de filosofía social

La lectura de la *filosofía del derecho* como una obra de filosofía social se hace en *Leiden an Unbestimmtheit* y con ello Honneth abandona la tendencia teórico-crítica, inspirada en Lukács, de valorar más al joven que al último Hegel y, al tiempo, abandona la

valoración que él mismo había hecho de este Hegel[17]. Todo esto le permite traer, una vez, a Hegel al seno de los debates contemporáneos sobre la justicia. Y no es para menos: Honneth piensa que esta obra tiene el mérito suficiente para darle a Hegel "un lugar legítimo en la filosofía política contemporánea" (Honneth, 2010: 23). Más aún: piensa que es el libro hegeliano con más sabor normativo, cercano incluso a las actuales teorías de la justicia, algo que llama la atención, dado el formato mismo de la obra[18]. Que Honneth nos presente a un Hegel que, más que ser usado para oponerse a las teorías formales de justicia, como lo hacían los comunitaristas, sino como alguien más bien cercano a ese tipo de teorías, es algo que merece ser entendido. Pero hay algo más: con este giro Honneth está no sólo desestabilizando a quienes suelen presentarse, frente a los liberales, como hegelianos, sino que también está recuperando a Hegel de otro modo; de un modo que no se estilaba al interior de la Teoría Crítica: le está devolviendo a la *Filosofía del derecho* el lugar que tuvo en otros tiempos: el de ser la piedra angular del hegelianismo[19].

Para lograr esto último, fue necesario desplazar la lectura que hace de la valoración hegeliana del Estado la síntesis suprema de la vida ética y dejar de darle importancia a esa ontología del espíritu objetivo, que tan clave ha sido en la metafísica hegeliana. Estos puntos de vista sólo tenían sentido en el marco de una filosofía hoy insostenible. Dejando todo eso atrás, la *Filosofía del derecho* emerge "como el inicio de una teoría normativa de

---

17 Al respecto, dice textualmente Giusti:

> A diferencia de lo que Honneth había venido sosteniendo hasta ese momento, la teoría del reconocimiento de Hegel parece ser válida, incluso decisiva, también en la obra de madurez y ya no se dice que ella habría sido abandonada al asumir Hegel la perspectiva sistemática del 'espíritu'. (…) La tesis general es que la *Filosofía del derecho* puede entenderse como una teoría sobre el conjunto cabal –cabalmente 'determinado'- de instituciones que permiten la realización de la libertad del individuo en la Modernidad, y que, retrospectivamente, la construcción de la obra puede explicarse como la exposición de las estaciones en las que el individuo no logra acceder a su verdadera realización –padece indeterminación- (Giusti, 2008: 238-239).

18 Como bien dice Fishbach, esta obra es "extraña al espíritu a la vez normativo y liberal que caracteriza las teorías de la justicia contemporánea" (Fischbach, 2008: 9).

19 En efecto, esta obra fue otrora campo específico de la controversia entre los hegelianos de izquierda y de derecha en las décadas posteriores a la muerte de Hegel. Al respecto dice Honneth: "Contrariamente a la teoría del derecho de Kant o al ensayo sobre la libertad de John Stuart Mill, que han venido a cobrar actualidad más bien en épocas recientes, el libro de Hegel jugó el papel envidiable de un clásico y luego ha estado casi muerto (Honneth, 2010 : 24).

las esferas del reconocimiento recíproco en las cuales el mantenimiento y la preservación son constitutivos de la identidad moral de las sociedades modernas" (Honneth, 2010: 27)[20].

Habría que entender en qué sentido se habla aquí de normatividad. Según Honneth, Hegel creía que en la realidad social, al menos en la Modernidad, se encuentran normas de acción que ya están integradas en las formas de interacción institucional, en las inclinaciones y normas morales, en los intereses y valores" (Honneth, 2010: 28). Existiendo en la realidad social una estructura racional que expresa todo eso, se hace un gran daño contraviniéndolo todo a partir de "conceptos falsos o insuficientes"; todo eso trae consecuencias negativas al interior mismo de la vida social (Honneth, 2010: 28). La obra se ocupa de la normatividad en tanto que pone en evidencia la existencia de normas como la acción negativa de una moralidad formal, externa y tal vez inviable. Así se presenta al Hegel que tiene una queja contra la normatividad excesiva y rigurosa, moralidad que se articula despreciando el acumulado institucional y social de la historia de los pueblos y en no pocas veces va acompañada de un endiosamiento del individuo; todo lo cual pone en peligro el nivel de síntesis histórica que la Modernidad expresa y que tiene su propia racionalidad. Contra eso, a la voluntad individual endiosada, Hegel le habría opuesto la 'idea' de la 'voluntad libre universal', que engloba el conjunto de eso que deberíamos llamar derecho; que es, según Honneth "el nudo de una autorrealización individual" (Honneth, 2010: 29).

En esto cree Honneth ver "el verdadero nudo original de la *Filosofía del derecho* en los dos conceptos de 'derecho abstracto' y 'moralidad' como designando determinaciones insuficientes de la libertad individual que, en el mundo de la vida, se traducen en un sufrimiento ligado al hecho de permanecer indeterminado" (Honneth, 2010: 29). En ese contexto Hegel –según Honneth- confiere, a su esbozo de una teoría de la justicia, la significación terapéutica de emancipación de un fenómeno de sufrimiento" (Honneth, 2010: 29).

[20] Fishbach sintetiza el punto de vista de Honneth diciendo que, según él, "el problema que Hegel afronta (en los *Principios de la filosofía del derecho*) es determinar las condiciones que pueden permitir a los hombres llevar una vida exitosa y hacer posible su realización" (Fishbach, 2008: 10).

No hay terapia si previamente no hay enfermedad. Y Hegel habría diagnosticado las patologías sociales para las cuales su teoría es un remedio. Buena parte de la patología viene de la defensa a ultranza de la voluntad libre, que atropella formas de socialización más ricas y completas. Honneth trata de persuadirnos de que Hegel habría distinguido entre condiciones completas e incompletas de realización de la voluntad libre. Según él, Hegel entendía que "sólo las relaciones comunicativas basadas en los patrones de amistad son capaces de permitirle al individuo realizar su libertad"; pero acepta que otros conceptos de libertad son necesarios para la emergencia de una libertad práctica (Cfr Honneth, 2010: 47). Por eso trataba de reconstruir las condiciones necesarias de la autorrealización en tres etapas distintas: el derecho abstracto, la moral y la vida ética. Hegel habría tenido ante sí dos modelos muy poderosos de libertad individual: la concepción moderna de la libertad, en la forma de derechos individuales, y la moral, en la forma de la capacidad de autodeterminación. Dice Honneth: "si cada una de las dos ideas de libertad es tratada como absoluta, sea en la forma de una demanda legal o igualada a la autonomía moral, la realidad social misma se dislocaría de una manera patológica, de la cual, incluso, ya hay evidencia 'empírica'" (Honneth, 2010: 51-52). Las referencias a las patológicas condiciones que emergen de la violación de las fronteras legítimas del 'derecho abstracto' y la 'moralidad' son la soledad, el vaciamiento y la sensación de carga que Hegel habría tratado en los apartes §136, §141 y §149 de la *Filosofía del derecho* y que Honneth recoge bajo el término 'sufrir de indeterminación' (Cfr. Honneth: 53).

Todo esto le permite a Honneth explicar el concepto hegeliano de 'eticidad' (la *Sittlichkeit*) presentando las condiciones complejas que se deben cumplir para hacer posible la realización de la libertad individual. Si para Hegel la libertad del individuo significa, ante todo, 'ser uno mismo con el otro', entonces la justicia de las sociedades modernas debe ser medida por su habilidad para garantizar a todos sus miembros iguales condiciones de experiencia comunicativa y, por lo tanto, hacer posible a cada individuo participar en condiciones de interacción no distorsionada. Según Honneth, Hegel daba por sentado el ideal de autorrealización y derivaba "la tarea de un sistema legal moderno de esas condiciones de autorrealización" (Honneth, 2010: 58). Pero para Hegel habría dos

condiciones que debían ser satisfechas para que los sujetos fueran capaces de autorrealización en las estructuras comunicativas de la vida ética: 1- Un marco dentro del cual ellos aprendan a entenderse como sujetos de derechos. 2- Un orden moral que haga posible que se entiendan como provistos de conciencia moral, es decir, como sujetos morales.

> Y Hegel parece estar diciendo que sólo cuando estas dos modalidades, cada una de las cuales en su propio modo de permitirle al sujeto situarse en el mundo, se hayan fusionado en una sola identidad práctica, puede el individuo en busca de su lugar ser capaz de una realización no forzada en el tejido institucional de la moderna vida ética (Honneth, 2010: 59)

Todo esto parece coincidir con lo que Honneth dice al comienzo de su libro: que Hegel tenía la conciencia de que la autonomización excesiva o abusiva de las esferas moral y jurídica habá generado fenómenos sociales de tipo patológico. Esas esferas terminaron jugando un rol contrario a la autorrealización; un rol alienante. El carácter socialmente patológico se muestra en los tipos de subjetividad que engendra, "subjetividades que se viven y se sienten a sí mismas como injustamente limitadas, no realizadas y sufriendo"; subjetividades que se sienten vacías, abstractas y sin contenido (Cfr.: Fishbach, 2008: 12). Lo que estos sujetos habrían perdido son las obligaciones de que habla el Párrafo 149 de la *Filosofía del derecho* de Hegel: las que le vienen de su carácter de miembro de una familia, de actor del mundo del mercado, de representante de una profesión o miembro de alguna organización gremial o de su condición de ciudadano del Estado[21]. Estas 'obligaciones', por otra parte, no deberían ser vividas como restricciones. A una voluntad moral, en cambio, este tipo de obligaciones, de carácter ético, se le aparecen como restricciones que le vienen de afuera, que les son impuestas. "La voluntad moral se comporta aquí como una voluntad

[21] Como lo sintetiza Fishbach: "Lo que Hegel habría diagnosticado antes que cualquier otro, es la tendencia patológica de las sociedades modernas –nosotros las llamaríamos hoy capitalistas- a engendrar formas de subjetividades sin contenido, vacías de determinación (….) subjetivadas sin objeto. (Lo que Hegel habría diagnosticado es que) no hay auto-realización posible para un sujeto si él no encuentra en una familia las condiciones de su realización en tanto que sujeto de necesidades, si no encuentra en su participación en el mercado las condiciones de satisfacción de sus intereses, si no encuentra, en fin, en las instituciones propiamente políticas las condiciones que le permiten tomar parte en la formación de una voluntad colectiva" (Fishbach, 2008: 16).

natural que no quiere sino seguir sus inclinaciones y a la cual toda obligación se le aparece como una contrariedad" (Fishbach, 2008: 13-14).

El pasaje a la vida ética, como lo concibe Hegel, tiene una función *terapéutica:* "cesar de obstinarse en querer determinar un contenido de la voluntad que se tiene en sí mismo y que no se puede encontrar sino afuera, en las prácticas de otros, en las costumbres ya instituidas, porque ha sido históricamente engendrado (Fishbach, 2008: 14). Allí está la clave de la vida ética: en ella devenimos partes de prácticas sociales históricamente instituidas, encontramos fines para nuestras acciones y asumimos las orientaciones intersubjetivamente compartidas.

A manera de conclusión

He mostrado tres modos en que Honneth recupera, en el contexto de los debates ético-políticos contemporáneos, la obra filosófica de Hegel. En primer lugar, contra quienes hablan del reconocimiento, apelando al uso que de esa categoría se hace en el lenguaje político, apela a la elaboración conceptual que, sobre el mismo, hay en Hegel. Pero, contra quienes prefieren acudir a la elaboración expuesta en la *Fenomenología del espíritu,* se remite al *Sistema de la vida ética* y desentraña allí la simiente de una teoría social del conflicto en torno al reconocimiento. En segundo lugar, contra quienes despachan a Hegel como un filósofo con poco potencial crítico, lo recupera como un exponente de la mejor tradición de la *filosofía social,* aquella que pone en evidencia las patologías del presente. Finalmente, nos presenta la *Filosofía del derecho* como una obra en la que Hegel critica las condiciones que impiden a los seres humanos desarrollarse plenamente, de acuerdo con los ideales que, a este respecto, propuso la Modernidad.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis

"La revolución teórica de Marx", *Escritos I,* Ediciones Contacto, Bogotá

Sobre el trabajo teórico", *Escritos I, Ediciones Contacto, Bogotá*

APPIAH, Kwame Anthony

La ética de la identidad, Katz, Buenos Aires, 2007

FISCHBACH, Franck

"Présentation", *Les pathologies de la liberté,* La Découverte, Paris, 2008.

GUISTI, Miguel

El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética, Fondo Editorial, Universidad Católica del Perú, 2008.

GRUESO, Delfín Ignacio

"¿Qué es la filosofía para Hegel?", *Praxis Filosófica,* ISSN 0120-4688, No. 17, Nueva Serie, Diciembre 2003.

"La filosofía como praxis. La idea de la superación mundana de la filosofía en Marx", *El hombre y la máquina,* No. 30, enero-junio de 2008.

La filosofía y la política en el pluralismo. La metafilosofía del último Rawls, Siglo del Hombre Editores-Universidad del Valle, Bogotá, 2008.

HEGEL, G. W. Federich

Le Droit natural, Gallimard, París, 1972.

Principios de la Filosofía del Derecho Natural y Ciencia Política, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1981

HYPPOLITE, Jean

Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Ediciones Península, 1974

HONNETH, Axel

(1992) "Citizenship and Political Identity", *October,* The MIT Press, Vol. 61, The Identity in Question, summer.

(1993) *The Critique of Power. Reflective stages in a critical social theory,* The Mit Press, Cambridge.

(1996) "Reconocimiento y obligaciones morales", en *Revista Internacional de Filosofía Política,* No 8, Madrid.

(1997) *The Struggles for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, transl. by Joel Anderson, The MIT Press, 1996. (La lucha por el reconocimiento, editorial Crítica, trad. M. Ballestero, Barcelona).

(2004a) "From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice". An interview with Axel Honneth. Por Gwynn Markle, *Acta sociológica,* Vol. 47 (4).

(2004b) "Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice", *Acta Sociologica,* Vol. 47.

(2006a) "Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser*", en ¿Redistribución o Reconocimiento?, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones M*orata, Madrid.

(2006b) "El reconocimiento como ideología", *Isegoría,* No. 35.

(2006c) "La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica" en *¿Redistribución o reconocimiento?,* Morata-Paideia, Madrid.

(2007) *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory,* Polity Press, Cambridge, U.K.

(2009a) "Desarrollo moral y lucha social. Enseñanza de filosofía social en la obra temprana de Hegel", *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea,* F.C.E. & UAM, México.

(2009b) "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social", *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea,* F.C.E. & UAM, México.

(2009c) "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad", *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea,* F.C.E. & UAM, México.

(2010)*Les pathologies de la liberté. Una réactulisation de la philosophie du droit de Hégel,* La Découverte.

(2012) *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press, Cambridge, U.K.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor

Dialect of Enlightenment, traducido por John Cumming, The Continum Publishing Company, New York, 1996.

JURIST, Elliot L.

"Hegel's concept of Recognition", *The Owl of Minerva, 19, 1, 1987.*

KOJÉVE, Alexander,

La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006

LUKACS, Georg

Historia y conciencia de clase, Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1968.

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Editorial Grijalbo Ltda. México, 1963

MARCUSE, Herbert

Eros y Civilización, Sarpe S.A., Madrid, 1983

Razón y Revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social, Altaya, Grandes Obras del Pensamiento, Barcelona, 1994.

MARX, Karl

"Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Marx y el derecho. Escritos de juventud*

"Tesis sobre Feuerbach", *C. Marx/F. Engels, Obras Escogidas,* Editorial Progreso, Tomo I

La ideología alemana, Grijalbo, Barcelona, 1972

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam

Liberals and Communitarians, Blackwell, Oxford, U.K, 1992.

RICOEUR, Paul

Caminos del Reconocimiento, Editorial Trotta, Madrid, 2005

RUSCONI, G.E.

La teoría crítica de la sociedad, Traducción de Alberto Méndez, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1969

TAYLOR, Charles

"Hegel: History and Politics" en *Liberalism and its Critics,* editado por Michael Sandel, New York University Press, New York, 1984.

The Ethics of Authenticity, Harvard University Press, Cambridge, 1991.

"La política del reconocimiento" en *Argumentos Filosóficos,* Paidós, Barcelona, 1997.

Hegel, Anthropos, Barcelona, 2010.

TODOROV, Izvetan

La vida en común, Taurus, Madrid, 1995

WALZER, Michael
Las esferas de la justicia, F.C.E., México, 1997.
WIGGERSHAUS, Rolf
The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance, The MIT Press,